



# İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMA ARACI OLARAK DİN -TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİ ÖRNEĞİ-

DOÇ. DR. KADİR GÜRLER\*

## *Giriş*

Türk modernleşmesi sürecinde, “reform” düzeyindeki bazı değişimlerin ve devletin işleyiş tarzını sağlam bir zemine bağlamak amacıyla Batı’dan alınan kimi değerlerin, dinsel bir karaktere sahip olan Osmanlı geleneksel yapısı ile uyuşup uyuşmadığı bir problem olarak belirmiştir. Bu sorunun aşılabilmesi için, çeşitli yöntemlere başvurulmuş ve bu sürecin kesintiye uğratılmamasına çaba gösterilmiştir. Toplumsal ve siyasal düzlemde gerçekleştirilmesi düşünülen bu değişim ya da dönüşümler çerçevesinde, din ve toplum arasındaki ilişki, dinin bir “meşruiyet” aracı olarak kullanılmasını doğurmuştur. Bu da iktidarın oluşturmaya çalıştığı yeni yapının toplum tarafından benimsenmesi ya da topluma benimsenebilmesi için, dine ilişkin birtakım unsurların çeşitli şekillerde “araçsallaştırılarak” sosyal düzeyde motive edici bir güç olarak işlevselleştirilmesini gündeme getirmiştir. İşte, Kur’an ve hadis başta olmak üzere, dine ilişkin birtakım öğeler, politik meşrulaştırma aracı olarak yeni bir “okuma” tarzıyla güncelleştirilmiş; bu bağlamda Türk modernleşmesi süreci de dinsel içerikli birtakım malzemeyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Türk modernleşmesi sürecindeki -gerek yönetim gerekse sosyal yapı düzeyinde gerçekleştirilmeye çalışılan- reform girişimlerinin dinle ve dinî öğelerle uz-

\* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

laşığı içinde olması, “Tanzimat ilan edilirken şeriata uygunluğunu, I. Meşrutiyet ilan edilirken onun ahkâm-ı şer’i şerife mutabık bir olay olduğunu ve II. Meşrutiyetin de şûra kaidesine dayandığını” söz konusu ettirmiştir.<sup>2</sup> Farklı tarihsel dönemlerde siyaset konusu tartışılırken, farklı önermelerin ve sonuçların dile getirilmesi, maslahat ve örf dilinin etkili olduğunu göstermektedir. Müslüman düşünüşün erken döneminde hilafet teorisinin, Muaviye b. Ebî Sufyan’la birlikte saltanatın ve modernleşme sürecinin erken dönemlerinde meşrutiyetin İslam’la özdeşleştirilmesi de bunu göstermektedir.<sup>3</sup> Böylelikle İslam, toplumsal ilerleme

İslam, toplumsal ilerleme yolunda en üst düzeyde yararlanılması gereken bir değer olarak görülmekte ve İslami unsurlara da birtakım işlevler gördürülmektedir.

yolunda en üst düzeyde yararlanılması gereken bir değer olarak görülmekte ve İslami unsurlara da birtakım işlevler gördürülmektedir.

“Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki fikirlerin sistematik hâle getirilerek kapsamlı ve etkili olduğu bir devre olma özelliğini taşıyan”<sup>4</sup> ve Türk modernleşmesi döneminde de özel bir yere sahip olan II. Meşrutiyetin ilanından sonra, dinin siyasi hayattaki fonksiyonları konusunda ortaya çıkan değişimlerin en önemlilerinden biri, İslam’ın, aydınlar katında büyük ölçüde bir muhalefet kaynağı ve aracı olmaktan çıkarılarak, siyasi sistemi / iktidarı meşrulaştıran ve destekleyen bir karaktere büründürülmesi olmuştur.<sup>5</sup> Böylelikle, zihinlerde oluşacak problemler de bir şekilde çözüme kavuşturulmuş olacaktır.

Görüldüğü üzere çalışmamızın ana temasını, Türk modernleşmesi sürecine *dinî öğelerle meşrutiyet kazandırma* girişimleri oluşturmaktadır. Bu konuya girmeden önce, bu meseleyle iç içe olan “meşrulaştırma ve dinî meşrulaştırma” kavramlarına -iktidarla ilişkisi bağlamında- kısa da olsa değinmek isteriz.

## I. “Meşrulaştırma ve Dinî/Dinsel Meşrulaştırma” Kavramları

### I. 1. Meşrulaştırma

Düşüncesini eyleme dönüştüren ve hayata geçirmeyi arzuladığı bu eyleminin haklılığını kanıtlamak isteyen insan, kendisini sözlü ya da yazılı olmak üzere birtakım referanslara başvurmak zorunda hissetmekte ve bu zorunluluk da “meşrulaştırma, meşrutiyet kazandırma” gibi kavramlarla yüz yüze gelmesine yol açmaktadır.

Sübjektif ve objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla toplum üyeleri katında geçerliliğini, izah

olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma olan meşruiyet, kolektif bir eylem ürünüdür. Sosyolojik düzlemde ise meşruiyet; sosyal düzenin, toplumsal rıza, sukûnet ve uzlaşma içerisinde geçerliliğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Din, ahlak, hukuk, gelenek ve görenek gibi benimsenen değerler sistemine uygunluğu ifade eden meşruiyet kavramının çağrıştırdığı ilk anlam, yerleşik kurallara ve usule (prosedür) uygunluktur.<sup>7</sup> Sosyal düzenin yapısını etkilemede destek görevi yapan merkezî öneme sahip bir süreç olan meşruiyet, kurumsal düzenlemelerin “niçin” öyle oldukları hakkındaki tüm sorular için cevap teşkil etmektedir.<sup>8</sup>

Meşruluk kavramı klasik olarak, siyasi iktidar ile ilgili bir biçimde algılanmakta; otoritenin yönetme konusunda bir hakkı olduğu bilincinin yanı sıra, yönetilenlerin de bir şekilde bu hakkı tanımasını ifade etmektedir. Siyasi gücü ele geçirenler herhangi bir şekilde söz konusu güçlerine meşruiyet aramışlar ve bu çabalar, başarılı olsun ya da olmasın, belli bir toplumda meşruluk için benimsenen standartları ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Bir iktidarın varlığını sürdürebilmesi için, o iktidarı ellerinde tutanların, sahip oldukları otoriteyi hak ettikleri konusunda toplumu ikna etmeleri, toplum üyelerine haklı nedenler göstermeleri ve güven vermeleri zorunludur.<sup>10</sup> Bu bağlamda, istenen şeylerin yaptırılmasını sağlayan “zor kullanma” ve “müdahale etme” yetkinliğine sahip olma da iktidarın meşruiyet ile ilişkisinin ortaya çıktığı yöndür.<sup>11</sup> Kuralların uygulanabilmesi için gerekli mutabakat ortamının oluşturulması ve toplum içinde belirli güç dengelerinin sağlanması anlamına gelen meşrulaştırma,<sup>12</sup> yönetimi kolaylaştıran, sağlamaştıran, daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktör olduğu için, bir siyasal sistemin meşruluğu konusunda uzlaşma oranı ne derece yüksek olursa, rejim de o derece kuvvetli bir temel üzerine oturmuş demektir.<sup>13</sup> Zira Duverger’in de belirttiği gibi, “İktidarı iktidar yapan, meşruluğudur.”<sup>14</sup> İktidarın en temel ve ayırıcı özelliği, kendi varlığını sürdürmek için “öteki” gördüklerini baskıyla sisteme tabi kılmaktır. Bunun yolu da hükmetme içgüdüsünü genişletmek, zayıflığı erdem olarak tanımlamak ve kendini meşrulaştırmaktır.<sup>15</sup> “Bir tahakküm tarzı, genellikle, kendi idaresi altındaki insanlar kendi davranışlarını yöneticilerinin ölçütleriyle yargılamaya başladığında meşruluk kazanmış olur.”<sup>16</sup> İşte bunun için, “İktidarı ele geçirmekten daha önemli olan husus, iktidarı ve iktidar araçlarını, insanların indinde meşru

Meşruluk kavramı klasik olarak, siyasi iktidar ile ilgili bir biçimde algılanmakta; otoritenin yönetme konusunda bir hakkı olduğu bilincinin yanı sıra, yönetilenlerin de bir şekilde bu hakkı tanımasını ifade etmektedir.

olan formlarla meşrulaştırmaktır.”<sup>17</sup> Bu anlamda meşrulaştırma, iktidar olma sürecinde başvuru sosyal bir dinamiktir.

Siyasi iktidarın kendi meşruluk anlayışı içerisinde ortaya koyduğu meşruiyet tanımları, bir çeşit savunma mekanizması olarak da düşünülebilir. Bu itibarla, mevcut düzen içerisinde meşruiyetine gölge düşürebileceğine inandığı muhtemel durumları somutlaştırarak, yönetilenlerin takdirini almaya çalışabilir. Siyasi iktidar, kendi meşruluk ölçülerinin dışında gördüğü anlayışları -toplum tarafından değer verilen- birtakım sosyal, siyasi ve ahlaki normlarla yargılayarak, söz konusu anlayışların haksızlığını ispat etmek için mücadele eder. Bu mücadele, toplumun hassasiyetlerini de kullanarak gerçekleştirilen bir propaganda olarak düşünülebilir. Yönetilenler, siyasi iktidarın yaptığı bu propogandanın dayandığı ölçülere ve değerlere saygı duyar ya da onları benimserlerse, siyasi iktidar meşruiyet endişesi taşımayacaktır.<sup>18</sup>

İşte bu meşruiyet kavramı, sosyal bilimler literatüründe üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olmasına karşın, içeriği, unsurları ve siyasal sistem üzerindeki etkileri konusunda genel bir uzlaşmanın varlığından söz etmek güçtür.<sup>19</sup> Bununla birlikte, yapılmak istenen işleri kolaylaştırmak ve de sağlamlaştırmanın yanı sıra, daha da etkili bir yapıya sahip kılmak için başvuru meşrulaştırma ile hedeflenen amaç, mevcut düzenin ve yapının, toplum için en uygun bir mekanizma olduğuna toplumu inandırma ve ikna etmedir. İşte bu ve benzeri amaçları gerçekleştirebilmek için başvuru meşrulaştırma yollarından birisi de *dinî meşrulaştırma* veya *dinsel içerikli meşrulaştırma*dır.

Siyasi iktidarın kendi meşruluk anlayışı içerisinde ortaya koyduğu meşruiyet tanımları, bir çeşit savunma mekanizması olarak da düşünülebilir.

## I. 2. *Dinî/Dinsel Meşrulaştırma*

İnsanların toplum hayatında karşılaştıkları ve kabul etmeleri kendilerine kolay gelmeyen durumları meşrulaştırmalarının bazı temel dayanakları vardır. Bunlar; gelenek, kültür, tarih, hukuk, mitoloji, dil, karizma, din gibi değerlerdir.<sup>20</sup> Bunlar, birer “ussallaştırma ve aklama” dan ibaret öğelerdir.<sup>21</sup> Bu değerlerden olan *dinin*, zihniyet kazandırma, birleştirme, örgütlenme, toplumu düzenleme, sosyal yapıyı koruma, denetim, kültür aktarma ve *meşrulaştırma* gibi toplumsal ve kültürel birtakım işlevleri vardır. Dinin meşrulaştırma işlevi, iktidarın ve siyasi kararların, yönetilenler tarafından benimsenmesinde ve yönetilenlerin otoriteye<sup>22</sup>

itaatlerinin sağlanmasında etken olmaktadır. Siyasi sistem açısından da din, dünyevi siyasi otoriteyi, yönetilenler nezdinde meşrulaştıran, yönetilenlerin yönetime karşı itaatlerini sağlayan bir yapı olarak belirlemektedir.<sup>23</sup>

Meşruluğun, geçerliliğin, haklılığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade eden “dinî meşruiyet” kavramı, meşruluğun aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği bir meşrulaştırma türü olup, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma anlamlarını taşımaktadır.<sup>24</sup> Bu yönüyle, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak ya da insani ürünleri insanüstü veya insan dışı olgular hâline dönüştürme<sup>25</sup> anlamlarına da gelen dinî meşrulaştırımı etkili ve etkin kılan şey, onun kutsal ile olan ilişkisidir.<sup>26</sup> Pragmatik bir içeriğe de sahip olan dinî meşrulaştırım, din ilimleriyle iştiğal eden ulema aracılığıyla olduğu gibi, yöneticiler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Dinsel meşrulaştırmaya, özellikle de siyasi iktidarın insanların kendisine itaatlerini sağlamada başvurduğu göz önünde bulundurulursa, bu anlamıyla dinî meşrulaştırımın, psikolojik ve motive edici bir güç olduğu da görülecektir.

Dinin, zihniyet kazandırma, birleştirme, örgütlenme, toplumu düzenleme, sosyal yapıyı koruma, denetim, kültür aktarma ve meşrulaştırma gibi toplumsal ve kültürel birtakım işlevleri vardır.

Siyasal iktidarların meşrulaştırılması için en eski ve en güçlü bir araç olan dine, bu özellikleri veren, onun *aşkınlaştırıcı* ve *kutsallaştırıcı* rolüdür. Dini, bir meşruiyet aracı olarak kullanmayan siyasi iktidar yok gibidir. Kendisini din dışı ilan eden modern siyasi iktidarlar bile, gerek dinin ideolojik

totalitesini gerekse toplumsal birlik ve bütünlük ritüellerini kullanmaktan çekinmemişlerdir.<sup>27</sup> “İdeolojik tavırları meşrulaştırmak için mitler üretmek, ne dünün ne de bugünün sorunudur. İdeolojik tavırları meşrulaştırmak için kutsala ve kutsallaştırılmış mitlere başvurmak, ruhani teşkilatlanmanın değişik biçimlerinde olduğu gibi, din karşıtı düzenlerde de çok yoğun olarak görülen bir husustur.”<sup>28</sup> Özellikle de teokrasilerde liderler, dini daha çok meşrulaştırıcı bir yapı olarak kullanmakta, kendi düzenlemelerini dinî motiflerle sunarak otorite sağlamaktadırlar.<sup>29</sup> Zira, siyasi iktidarlarını ve dolayısıyla otoriter güçlerini sürdürebilmeleri ya bizzat kendileri ya da dolaylı olarak araçlar tarafından, yönetilenler katında bir şekilde meşrulaştırılmalarıyla garanti altına alınabilecektir. Batı dünyasında, din ve siyasetin sıkı biçimde birbirine bağlı olduğu şekilde özetlenebilecek olan “din ve siyaset ittifakı” görüşüyle özdeşleşen Bossuet

(1627-1704) de dinin toplumsal düzenin ve siyasal iktidarın temelini oluşturduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre de herhangi bir dine başvurulmadan kamu otoritesinin yerleştirilmiş olduğu bir devlet mevcut değildir.<sup>30</sup> Batı Avrupa’da mutlak monarşiler de iktidarlarını “tanrısal hak” ideolojisiyle meşrulaştırarak pekiştirmekte ve geleneksel toprak aristokrasisinin kraliyetçe gaspına meşruiyet kazandırmaktaydı.<sup>31</sup> Demek ki, üstlenmiş olduğu işlevlere göre din, toplumun hizmetinde bulunmak ve toplumsal yaşamı ya da düzeni desteklemek gibi rollere sahiptir veyahut bu roller dine yüklenmiştir.

Meşrulaştırma işleriyle din, otoriteye itaati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine de katkıda bulunur.

Meşrulaştırma işleriyle din, otoriteye itaati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine de katkıda bulunur.

Ayrıca, toplumda temel bir rol oynayan ve topluma kendi sürekliliğinden bir şeyler de ileten din, toplum için birlik, uyum ve istikrar faktörü olduğu gibi, devlet güçten düştüğünde veya bölünmelerle tehdit edildiğinde ona bir dayanak da teşkil eder.<sup>32</sup> Bu noktada, insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım edecek olan toplumsal kontrol işlevi de önem arz etmektedir. Toplumsal kontrol, bireyi sadece dıştan zorlamaz; ayrıca kişinin bilincinde “içselleşerek” “vicdan” denilen tarzda işler. Gerçekten de kurallar, kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe dıştan gelen kontrolün etkili olacağı düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl bir etkide bulunduğu kolayca görülecektir. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak duracak

şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, onun en belirgin işlevlerinden birisidir.<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere dinsel meşrulaştırım, bireysel yönden daha çok toplumsal boyutta fonksiyonlaş(tırıl)makta, yöneten ve yönetilen ilişkilerini dizayn etmede araçsallaştırılmak ve iktidarın tasarılarını gerçekleştirmek için kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dine ve onun öğelerine “araçsallaştırılma tasavvuru” ile yaklaşılması eleştiri kaynağı da olmuştur. Din ile iktidar arasında derin bir benzeşim ve uzlaşım bulunduğunu belirten sosyalist düşünür Proudhon (1809-1865), dinin iktidar tarafından ikiyüzlüce sömürülmesini, şu cümleleriyle alaylı bir biçimde tenkit etmektedir:

Halka bir din, ne pahasına olursa olsun bir din gerekir. Peki, neden halka bir din gerekir? Çünkü, halkın din yoluyla köleliğinden memnun olmayı öğrenmesi gerekir de ondan. (...) Tevekkül kuramı, ayaklanmaya engel olmak sure-

tiyle halka hizmet etti... Dertlinin teselli edicisi olan din, yoksulu da acı çekmeye ikna etti.<sup>34</sup>

Dinin araçsallaştırılması; dinin bir şeye tabi kılınması, dinin dünyevi bir amaç veya çıkar için aracı kılınması demektir. Siyaset bağlamında veya din-devlet ilişkileri düzleminde dinin araçsallaştırılması ise, dinin siyasete alet edilmesi, dinin devlet veya siyaset için işe yarar hâle dönüştürülmesi, dinin ve dinî kurumların devletin ideolojik aygıtı olarak işlev görmesi, dinin, devleti ve yöneticileri, devlet ve yöneticilerin yararına olacak biçimde meşrulaştırması, dinin devletin güçlenmesinde, zaferler elde etmesinde vb. kullanıma sokulması gibi anlamlara gelmektedir.<sup>35</sup> Diğer bir deyişle; dinî meşrulaştırım; bireysel davranışlardan sosyal ve siyasal davranış ve ilişkilere kadar hayatın hemen her alanında bir şekilde yapılanları rasyonalize etmek/aklılaştırmak, kendini kabul ettirmek, iktidar sahibi olmak veya iktidarı pekiştirmek gibi amaçlarla da yapılabilmektedir.<sup>36</sup>

Başka birtakım nitelikleri yanında özellikle de meşrulaştırma işlevi gören din ve onun unsurları, halk kesiminin siyasi iradeyi benimseyip kabullenmelerinde ve yönetim düzeyindeki kadrolara itaat etmelerinin sağlanmasında en önemli bir etken olmaktadır. İnsanlara belirli birtakım anlayışların teşvik edilmesinde ve bazı davranışların gerçekleşmesinin engellenmesinde de bu unsurlara başvurulmaktadır. O hâlde, kimi seçkin grupların sosyal yapıyı kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirme istekleri ve iktidarların da halk bazında egemenliklerini sürdürebilme arzuları söz konusu olduğunda; kısacası, bir etkileme ve manipüle etme ihtiyacı hissedildiğinde, tarihsel sürecin her safhasında dinsel meşrulaştırım olgusuyla karşılaşmak mümkündür.

Dinî meşrulaştırmaya yönelik bu açıklamalardan sonra, şimdi de, bu dinî meşrulaştırmanın Türk modernleşmesi sürecinde nasıl gerçekleştiğini, örneklenmeler eşliğinde görelim.

## *II. Dinî Öğelerin İktidarı Meşrulaştırma Aracı Olarak Kullanılması*

Türk modernleşmesi sürecinde sosyal yapı ve siyasal erk üzerinde, eksiklik ya da yanlışlıkları düzeltmek amacıyla birtakım iyileştirmeler yapılırken, gerek bunları gerçekleştirenlere gerekse bunlara destek veren yönetime karşı tepkiler de olmuyor değildi. Kimi zaman duymuş oldukları hassasiyetten veya taşımış ol-

Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak duracak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, onun en belirgin işlevlerinden birisidir.

dukları sorumluluktan dolayı kendiliklerinden kimi zaman da bizzat devlet yöneticileri / iktidar tarafından bilinçli olarak yönlendirilen bir kısım ulema, bazen çok da hararetli olan söz konusu bu tepkiler karşısında *siyasal otorite/iktidar küçümsenip zayıf düşmesin* diye birtakım uğraşlar içine giriyorlardı. İşte yaşanan bu modernleşme sürecinde; bir taraftan, estirmeye çalışılan olumsuz havanın bastırılması, diğer taraftan da gerçekleştirilmek istenen yeniliklerin, mevcut yönetimin ya da benzer ihtiyaçların sağlam zemine oturtulabilmesi için dinî öğelerden oldukça yararlanılmış ve bu öğeler meşrulaştırmanın başaktörü olarak kullanılmıştır.

Devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda; bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülür

Devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda; bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülür. Dinin öne çıkması, hem siyasetle ilişkileri hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum ve davranışlarındaki “yönlendirici unsur olmasından” kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, din-siyaset ilişkilerinin tarihsel biçimleri, gösterdiği değişiklikler ve dinlere göre kazandığı muhteva da pek çok bilimsel araştırmanın konusu olmuştur.<sup>37</sup> Osmanlı siyasi iktidarı da gerileme ve zafiyetle birlikte, dinî argümanlardan daha fazla yararlanma yoluna gitmiş, zafiyetten kaynaklanan meşruiyet sorununu yine geleneksel yollarla, din ile çözümlenmeye çalışmıştır. Çünkü din, yeni düzeni yadırgayacak kitlelerin sorgulamalarını en aza indirecek bir dayanak olarak Osmanlı siyasi iktidarının

sığınabileceği yegâne sığınak olmaya devam etmektedir.<sup>38</sup> Zira Osmanlı Devleti'nin asıl karakteri, teokratik olmasıydı. Bir ailede toplanmış olan hâkimiyet, toplumun dışında ve üstünde, beşerî ve dünyevi olmayan bir kaynaktan geliyordu: *Tanrı*. Böylece, Batı'daki eşlerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da hâkimiyetin sahibi millet değil, Tanrı idi. Devlet te milletin siyasi hüviyet ve şahsiyeti değildi. Halk bu sistemde, devletin bir organı değil, sadece pasif bir unsur idi. Her teokratik sistemde devletin kuruluşu, iktidarın kaynağı, kullanılması ve sınırlanması dinî (rasyonel ve dünyevi olmayan) prensiplerle açıklanmak istenir.<sup>39</sup>

Türk modernleşmesi sürecinde dinî öğelerle meşrulaştırma yapma çabaları, ihtiyaç duyulan hemen hemen her alanda kendini hissettiren ve gösteren bir husustur. Modernleşme taraftarlığı-karşıtlığı, askerî-teknik alan, eğitim-öğretim



alanı, şûra-meşveret, meşrutiyet, gayrimüslimlerin haklarının korunması, hilafet-saltanat, birlik ve beraberliğin sağlanması gibi pek çok alanda bunların örneklerini görmek mümkündür. Fakat biz burada, sadece “iktidar” noktasına yoğunlaşacağız ve iktidarla ilişkili kavramlar eşliğinde bu meseleyi ele alacağız. Diğer bir ifadeyle; bu süreçte iktidar ve yönetime ilişkin karşılaşılan *geleneksel çevre* ile *yenilik taraftarları* arasındaki çatışmanın, “din” alanına yansımalarının bir tespiti olan araştırmamız, iktidar-yorum ilişkisinin “dinî içerikli” örneğini göstermeye yönelik bir girişim olup; toplumsal şartların ya da şartlanmışlığın, dinî öğeleri nesnellikten öznelliğe doğru nasıl yönelttiğinin de bir örneğini teşkil etmektedir.

Şimdi de iktidarla bağlantılı bir kavramsal çerçeve içerisinde konumuzu işleyelim.

### II. 1. İktidara İlişkin Tanımlamalar

Her ne kadar Haricîlerin Necedat Fırkası, insanların birbirlerine karşı adaletli ve insafli olmak suretiyle iyi bir Müslüman oldukları sürece bir yöneticiye ihtiyaç duymayacağı<sup>40</sup> ütopyik düşüncesini dile getirmiş olsa da “Eğer iktidar olmazsa, insanlar karşılıklı ilişkilerinde kendi isteklerini hiçbir kural tanımaksızın gerçekleştirmek isteyeceklerinden dolayı, hak ve hukuk ihlal edilecektir.” öncülüne göre; iktidar, toplumsal düzeni ve mutluluğu sağlamak için zorunludur.<sup>41</sup> Osmanlı İmparatorluğu özelinde düşündüğümüzde de düzeni ve huzuru sağlayacak olan iktidar, karşımıza “hilafet ve saltanat” olarak çıkacaktır.

İktidar, dünyevi menfaatlerin çıkmaza sürüklendiği durumlarda dinin emsalsiz fonksiyonlarından devraldığı ödünç değerler aracılığıyla muhaliflerini bastırmak istemektedir. Hatta zaman zaman söylemini genişleterek kendi varlığını korumada dini “gündelik meseleleri ve olayları meşrulaştırmak” için kullanmaktadır.<sup>42</sup> Bu cümleden olmak üzere; dinî öğeler özelinde, gerek yönetime ilişkin olarak yapılan tanımlamalar gerek itaat ve sabır telkinleri, gerekse halife ya da sultanların “Allah’ın gölgesi” olarak takdim edilmeleri yönünde ilim adamları tarafından gösterilen bütün çabalar, Osmanlı hilafet ve saltanatına meşruiyet kazandırma amacına yönelik girişimlerdir.

Abdulganî en-Nablûsî, kaleme almış olduğu bir kasidesinin başlarında, “*Ant olsun ki Tevrat’tan sonra Zebur’da da ‘yeryüzüne mutlaka iyi kullarım varis olacak (bu*

Türk modernleşmesi sürecinde dinî öğelerle meşrulaştırma yapma çabaları, ihtiyaç duyulan hemen hemen her alanda kendini hissettiren ve gösteren bir husustur.

yer onların eline geçecek).’ diye yazmıştık.” (el-Enbiyâ, 21 / 105) ayetindeki “iyi kullar”ın Osmanlı sultanları olduğunu ifade etmiştir. Bunu desteklercesine Mustafa es-Sadîkî el-Muvezzin bi’t-Tarab fi’l-Fark beyne’l-Acem ve’l-arab isimli kitabında, Arap meliklerinin perişan olup yönetimi başkalarının ele geçirmesinden sonra, saltanatın Osmanlı hanedanına intikal ettiğini ve ayette sözü edilen “iyi kullar” nitelemesinin de Osmanlılara işaret ettiğini bildirmiştir. Bunun bir diğer örneği de Salâhuddin es-Safedî’nin *Şecere-i Nu’ mâniye* isimli risâlesi ve onun şerhidir. Bunlarda da raşid halifelerden sonra İslam devletlerinin en iyi ve en faziletli yöneticilerinin Osmanoğulları olduğu ifade edilmiş ve ilgili ayetin de buna işaret ettiği söylenmiştir.<sup>43</sup>

Padişaha verilen bir diğer mükâfat ise, yapacağı duaların Allah tarafından kabul edileceği ayrıcalığı olacak ve “Adil imamın duası geri çevrilmez.” hadisi de buna meşru bir zemin hazırlayacaktır.

Yâsincizâde, “*Kıyamet kopuncaya kadar ümmetinden hakka destek veren bir topluluk olacaktır.*” hadisinde<sup>44</sup> kastedilen topluluğu “Osmanlı Devleti” diye yorumlamıştır. Ayrıca bu hadis ve “*İstanbul mutlaka fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutandır; onu fetheden asker ne güzel askerdir.*” rivayetini<sup>45</sup> Osmanlı Devleti’nin faziletine ve devam edip gideceğine işaret ettiğini de açık bir şekilde dile getirmiştir.<sup>46</sup> Ömer Ziyâeddin Efendi de “İstanbul’un fethi” hadisinin, İstanbul’un hilafet merkezi/başkent olacağına delalet ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte söz konusu bu rivayetin, İstanbul’da hüküm sürecek olan halifeyi ve hatta daha da ötesinde, bu halifenin yönetiminde çalışan “vezir” konumundaki kimseleri övdüğünü de ileri sürmüştür.<sup>47</sup>

Ömer Ziyâeddîn’e göre, Allahuteala, “*Allah hilafet için birisini yaratmak istediği zaman onun alınına dokunur.*” tarzındaki rivayetlerin<sup>48</sup> belirttiği üzere “hilâfeti kübrâ ve saltanat-ı uzmâ” makamı için kullarından birini seçmiş ve kudret eliyle dokunarak onu kutsamıştır.<sup>49</sup>

“Kutsanmış seçilmişler” soyu olan Osmanoğullarına mensup padişah, “*Kıyamet günü Allah’a insanların en sevgilisi ve konum bakımından da en yakını âdil yöneticidir.*” hadisi<sup>50</sup> aracılığıyla, Allah katında insanların en faziletlisi, en sevgilisi ve Allah’a en yakın olanı kabul edilmiş; dolayısıyla padişah, yaratıcı ile kulları arasında ve kulların kendi aralarındaki hukukun icrasını gerçekleştirmekle görevlendirilmiştir.<sup>51</sup> Adil uygulamalarından ötürü padişah, “*Adil alçakgönüllü sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir ve ona yetmiş siddik sevabı verilir.*” rivayetinin<sup>52</sup> de işaret ettiği gibi, “siddiklar” mertebesindeki yetmiş evliyanın salih amelleri kadar

sevaba erişecektir.<sup>53</sup> “Bir saatlik adalet, altmış senelik ibadetten daha hayırlıdır.” rivayeti<sup>54</sup> ise, adalete ilişkin uygulama karşısında alınacak sevabın başka bir boyutunu göstermektedir.<sup>55</sup> Padişaha verilen bir diğer mükâfat ise, yapacağı duaların Allah tarafından kabul edileceği ayrıcalığı olacak<sup>56</sup> ve “Adil imamın duası geri çevrilmez.” hadisi<sup>57</sup> de buna meşru bir zemin hazırlayacaktır.

Padişahın ganimet, öşür, harac gibi gelirleri alması, “Şüphesiz ki Allah, bir peygambere herhangi bir geçim kaynağı verdiği zaman, o kaynak (peygamberin vefatından) sonra yerine geçen kimsenin olur.” rivayetiyle<sup>58</sup> meşruiyete kavuşturulmuştur. Zira bunlar, Hz. Peygamber’in vefatından sonra halife olacak kimselere intikal etmiştir.<sup>59</sup> Padişah, “Kim iyiliği emredip kötülükten nehyederse, o, Allah’ın, Allah’ın kitabının ve Allah’ın rasûlüünün halifesidir.” rivayetinin<sup>60</sup> işaret ettiği gibi de iyiliği emredip kötülüklerden engel olduğundan “Allah’ın, Allah’ın kitabının ve Allah’ın elçisinin halifesi” olma mertebesine erişecektir.<sup>61</sup> Bu rivayet Volkan’da, İslam ulemasının iyiliği emir ve kötülüklerden yasaklama görevlerinin bizzat Allah tarafından verildiğine ilişkin olarak ileri sürülmüştür.<sup>62</sup> Belki de bu seçilmişliğin son noktasını, saltanat makamının İslam’la eş değer tutulduğunu gösteren, “İslam ve sultan ikiz kardeş gibidir.” rivayeti<sup>63</sup> oluşturacaktır.<sup>64</sup>

Bu şekilde çeşitli tanımlamalar yapılan iktidara itaat edilmesi de dinî öğelerle meşrulaştırma yapılan konulardan birisidir.

Belki de bu seçilmişliğin son noktasını, saltanat makamının İslam’la eş değer tutulduğunu gösteren, “İslam ve sultan ikiz kardeş gibidir.” rivayeti oluşturacaktır.

## II. 2. İktidar Sahiplerine İtaat

Şeyhülislam Yâsincizâde Abdülvehhab Efendi’nin *Hulâsatu’l-Burhân fi İtâati’s-Sultân* isimli risalesini oluşturduğu yirmi beş (25) hadisin hemen hemen tamamı padişaha itaat edilmesini emir ve tavsiye eden rivayetlerdir. Bu rivayetleri sıraladıktan sonra Yâsincizâde, “Hadis kitapları bu türden sahih hadislerle doludur.” diyerek, sözü geçen hadislerin, iktidara itaat edilmesinin her mümin üzerine vacip olduğuna; sultan zalim bile olsa onun emirlerine aykırı davranılmayacağına ve Müslüman cemaatinden ayrılmanın mümkün olmadığına delalet ettiğini söylemiştir. Bu bağlamda, “kâmil” olarak nitelendirilen kimilerinden şöyle bir ifade de nakletmiştir: “Benim için bir dua-yı müstecab olsa, onu padişah-ı İslam hakkında sarfederdim. Zira onlara dua, amme-i Müslimine şamdır.”<sup>65</sup> Bunların yanısıra, “Allah’a, elçisine ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” (en-Nisâ, 4/59)

ayetine de göndermede bulunan müellif, burada kastedilen “emir sahipleri” kavramının, din bilginlerine göre “İslam’ın halifesi” anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine burada Şeyh-i Ekber’den de padişahlara itaat edilmesi noktasında şu sözü nakletmiştir: “Padişahlar salih olduklarında aktabdan, olmadıkları hâlde dahi erbain ıtlak olunan ricalullahdan (ebdal) olduğunu tasrih etmişlerdir.” İşte bütün bunlardan ötürü, padişaha itaat etmemek ve onun siyaset anlayışına karşı isyanda bulunmak caiz değildir.<sup>66</sup>

Risalenin sonunda da Yâsincizâde; nakledilen bütün hadislerin, keşfe yönelik bilgilerin ve yapılan değerlendirmelerin hepsinin amacının, kıyamete kadar baki kalmaları temenni edilen Osmanlı sultanlarına itaati sağlamak olduğunu; itaattan ayrılmanın ise memleketi fesada sürükleyen, ümmeti huzursuz eden ve

Muhalefet yapılması gerektiği durumlarda da sabretmeyi ve müdahaleden kaçınmayı ısrarla tavsiye ediyor; ardından kendi meslektaşlarını da tenkit ederek sözlerini sürdürüyor.

nimetlerin yok olmasına yol açan günahlardan başka bir anlama gelmediğini açık bir dille ifade etmiştir. Daha sonra da bu hususu şu nükteyle noktalamıştır: Seleften bazıları, “halk bizden Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in hilâfetlerindeki rahatı ve adaleti ister; hâlbuki kendileri ‘Onların tebaa ve raiyyeti gibi olalım.’ demezler.”<sup>67</sup>

Ağustos 1909’da Şeyhülislam Mehmed Sâhib tarafından yayımlanan; risale, gazete/mecmua yazısı olarak birçok değerlendirmeye konu olan ve gerek kaynaklara dönüş meselesi gerekse dinî unsurların nasıl kullanıldığını görmek açısından hayli enteresan malzeme içeren *Beyanname*, ayet ve hadislerden yola çıkarak hem mevcut siyasi sistemi meşrulaştırıp savunmakta hem de karşıt oluşumlar için ağır ithamlarda bulunmaktadır.<sup>68</sup> *Beyanname*’de; meclis ve meclisin denetleme işlevi meşrulaştırılır-

ken, “Siz insanlar için ortaya çıkarılan, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110) ayetinin yanı sıra, “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz.”<sup>69</sup> hadisine başvurulmuş; yönetime itaat etmenin sınırları belirlenirken de “Yaratıcıya isyan olan konuda yaratılmışa itaat yoktur.”<sup>70</sup> ve “İtaat ancak maruf olan konudur.”<sup>71</sup> hadisleri ileri sürülmüştür.<sup>72</sup>

Milâslı İsmail Hakkı, “Kendi içlerimizden ayırmuş ve kabul etmiş olduğumuz, hakkaniyet dâhilinde hareket eden hükûmete ve memurlarına itaat ile memuruz.” ifadelerini,<sup>73</sup> “Her kim devlet başkanından hoşlanmayacağı kötü bir şey görürse, sabretsin. Çünkü, İslam camiasından bir karış ayrılıp ta ölen kimse, hiç şüphesiz ki câhiliyye ölümü gibi ölmüş olur.”<sup>74</sup> ve “Allah benim ümmetimi dalalette bir araya

getirmeyecektir. Allah'ın eli (yardımı) cemaatin üzerindedir. Her kim (cemaatten) ayrılırsa, o kişi cehenneme doğru ayrılmış olur.”<sup>75</sup> rivayetleriyle desteklemiştir. Yöneticilere yardım etmek için de “Her kim dine aykırı bir hareket görürse, onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmezse, diliyle düzeltsin; buna da güç yetiremezse, kalbiyle muhalefet etsin ki, bu, imanın en zayıf mertebesidir.” hadisini<sup>76</sup> meşrulaştırıcı olarak ileri sürmüştür. Milaşlı'nın ifadesiyle, “hadis-i şerif, münkeri tağyir için ve sa'y ve iktidarı nisbetinde herkesin bezl-i mukadderât etmesini emreder.”<sup>77</sup>

İlmiyeden Bekir Sıdkı Efendi de “Dünya mümin için zındandır.”<sup>78</sup> hadisinden yola çıkarak, muhalefet yapılması gerektiği durumlarda da sabretmeyi ve müdahaleden kaçınmayı ısrarla tavsiye ediyor; ardından kendi meslektaşlarını da tenkit ederek sözlerini sürdürüyor.<sup>79</sup>

Bir taraftan padişahın saygınlığını koruyarak toplumun yönetime itaat etmesi; diğer taraftan da doğrudan doğruya ilahî iradeye tavır almakla aynı anlama geleceğinden, “yönetime karşı aykırı bir tutum içine girilmemesi” bizzat dinî öğeler aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle, insanların “niçin” itaat edeceği sorusunun cevabı, bizzat sosyopolitik bir kavram olan “meşruiyet” aracılığıyla sağlanmıştır. Bu meşrulaştırmada din de Osmanlı halkını yönetime karşı itaat içerisinde tutmak, yönetimin emir ve kanunlarını kabul ettirmek amacıyla kullanılmıştır.

### II. 3. İktidara Bağlılığın unsuru:

#### Birlik ve Beraberlik

Birlik ve beraberlik, bir başka ifadeyle, “kişinin toplumdan ayrılmaması”, “toplumun bütünlüğünü bozmaması”, “cemaati parçalamaması”, kişinin fitneye karşı alması gereken ve hassas davranmak zorunda olduğu tedbirlerdir. Fert, içinde yaşadığı İslam toplumundan ayrılarak fitnecilere cesaret verici ve fitneyi teşvik edici bir davranış içinde bulunmamalıdır.<sup>80</sup>

Devlet yönetimine bağlılığın temin edilmesinde başvurulan unsurlardan birisi olan birlik ve beraberlik hususuna yapılan vurgularda da sık sık hadisler müracaat edilmiştir. “Ümmetim, birbirine kenetlenmiş bir bina gibidir.” anlamındaki hadisler<sup>81</sup> gereğince, mukaddes Osmanlı hilafetine bağlı kalmak ve onun emirlerine boyun eğmek suretiyle bütün İslam âlemi tek vücut olmak zorundadırlar. Bu birlik ve bağın dışına çıkanlar ise, hiç şüphesiz Allah'ın adalet kılıcına, kahr ve

Bir başka ifadeyle, insanların “niçin” itaat edeceği sorusunun cevabı, bizzat sosyopolitik bir kavram olan “meşruiyet” aracılığıyla sağlanmıştır.

gazabına uğrayacaktır. Çünkü önemli bir siyaset noktası olan birlik ve beraberlik, Kur'an'ın hükümlerindedir.<sup>82</sup> Yine bu noktadan olmak üzere, İslam'ın toplumsal bir din olduğundan söz edilirken de hadislerle temellendirilme yapılmıştır: Örneğin; “Allah'ın yardımı cemaat üzerindedir.”<sup>83</sup> “Tefrika çıkaran bizden değildir.”<sup>84</sup> “Müminlerin iyi gördüğü şey Allah katında da iyidir; Müslümanların kötü gördüğü şey Allah katında da kötüdür.”<sup>85</sup> gibi.<sup>86</sup>

İktidarı zora sokmak amacıyla Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmaya yönelik herhangi bir girişimde bulunanlar ise, kim olurlarsa olsunlar, “Benden sonra ortaya çeşitli fitneler çıkacaktır. Bir kimse Müslümanların birliğini bozmak isterse, her kim olursa olsun onu öldürün.” hadisi<sup>87</sup> gereğince, bunun cezasını canıyla ödeyecektir.<sup>88</sup> Ceza bununla da kalmayacak; “Yöneticisinden hoşlanmayacağı bir şey gören kimse sabretsin. Kim ki birlik ve beraberlikten bir karış ayrılırsa, cahiliye ölümü ile ölmüş gibidir.” hadisinin<sup>89</sup> de belirttiği üzere, toplumda bir ayrılığa yol açacak olanlar, Cahiliyye Döneminde ölmüş kimselerle aynı kategoride<sup>90</sup> değerlendirilecektir.

Bu meseleyle yakından ilişkili olan bir başka husus da “vatan sevgisi” dir: “Vatanı din ile beraber sevelim. ‘Hubbu’l-vatan mine’l-îmân: Vatan sevgisi imandandır.’ sırrına daima mazhar olalım ve askerlerimize ‘vatan elden giderse dine de zaaf-tari olacağı’ hakikatini her an öğretelim.”<sup>91</sup> ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, ülkenin birlik ve beraberliğini muhafaza etme anlamında vatan sevgisi ile din birlikte ele alınmıştır. Her ne kadar anlamı doğru olsa da, Hz. Peygamber’e ait bir ifade olmayan bu söz her zaman güncelliğini koruyabilmiştir.

Adaletsizliğe ve birtakım siyasi dayatmalara rağmen “itaat” olgusundan vazgeçilememesinin muhtemel bir nedeni, iktidar sahibi olan halifenin otoritesi etrafında kümelenerek birlik ve beraberliği sağlayabilmek çabası olsa gerektir. Hangi şartlar altında olursa olsun, yöneticilere itaat etmek, toplumun birlik ve beraberliğinin bozulmasından daha iyi olacaktır.

#### II. 4. Meşrutiyet Yönetimine Meşruiyet Kazandırma

Dine ilişkin birtakım unsurlara başvurarak meşrutiyete meşruiyet kazandırma girişimlerinde göze çarpan, dönemin belli başlı siyasi fikir hareketleridir.

Örneğin; Genç Osmanlılar, Batı toplumunun hemen bütün kurumlarını, yeni bir İslam içtihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek amacındadırlar. On-

Adaletsizliğe ve birtakım siyasi dayatmalara rağmen “itaat” olgusundan vazgeçilememesinin muhtemel bir nedeni, iktidar sahibi olan halifenin otoritesi etrafında kümelenerek birlik ve beraberliği sağlayabilmek çabası olsa gerektir.

lara göre meşrutî rejim, İslamidir; çünkü “meşveret” usulü bunu gerektirmektedir.<sup>92</sup> Bunlar, Avrupa’dan İstanbul’a karşı yürüttükleri muhalefette İslami motiflere müracaat etmişlerdir.<sup>93</sup> Diğer bir siyasal hareket olan Jön Türklerin İslam’a müracaatları, en çok Abdulhamit’e karşı muhalefetlerinde bir “muhalefet aracı” olarak İslami söylem geliştirmelerinde görülür.<sup>94</sup> Gerek Abdullah Cevdet gerekse pek çok Jön Türk, İslam’ı, iktidar değişikliği ve meşrutî idarenin imparatorlukta yeniden kurulması için bir muhalefet aracı olarak görüyorlardı. Jön Türkleri,

Meşrutiyeti dine ilişkin öğelerle meşrulaştırma girişimleri sadece merkezdeki ilim adamlarının çabalarıyla sınırlı kalmamış; taşradan da gerekli desteğin geldiği olmuştur.

İslam dinini bir muhalefet aracı olarak kullanmaya sevk eden en önemli neden de toplumda meşruiyetin bizzat din hükümlerinden kaynaklanmasıydı.<sup>95</sup> Bu arada nüfuzu artan ulema ise, meşrutiyet idaresini İslamileştirmeye, yenilik ve reform girişimlerini de meşrulaştırmaya başladı.<sup>96</sup> II. Meşrutiyetin en kuvvetli siyasi fikir cereyanı olan İslamcılık ise, yeni problemlerle karşılaşmasına ve bunlara yeni metotlarla yaklaşmasına rağmen, kendisini dinî öğelerle sınırlar; yenilikleri, bu değişmez esaslardan devşirmeye çalışır. İslamcılar, toplumun bulunduğu açmazları çözebilmek için geleneksel akideleri, modern toplumsal taleplere cevap verecek; Müslümanların ayağa kalkışına vesile olacak şekilde yeni bir yorumla ortaya koymaya çalışırlar. Ancak yorumlarda, dünyevi vurguları artan bir içerik söz ko-

nusudur.<sup>97</sup> Said Nursi’nin, “Bizim maksadımız, meşrutiyeti şeriat kuvvetiyle muhafaza ve kökleştirmektir.”<sup>98</sup> ifadesi de bunun tipik örneklerindedir.

Meşrutî rejimi dinsel bir havaya büründürerek savunmak için hadislerin yeni siyasi ortama uygun bir biçimde nasıl okunabileceğini göstermek amacıyla Mustafa Nakî Efendi’nin kaleme almış olduğu *Kırk Hadis yahud İlmihâl-i Siyâsî ve İctimâî*<sup>99</sup> başlıklı derleme risalesi de bu konuya ilişkin olarak gösterilebilecek en güzel örneklerden birisidir. Meşrutiyeti meşrulaştırma amacıyla ele alınan hadisler, “Usul-i meşrutiyet, hem lazım ve hem de peygamberin emrine muvafık olarak vad’ olunmuştur.”<sup>100</sup> çerçevesinde yorumlanmıştır.

Meşrutiyeti dine ilişkin öğelerle meşrulaştırma girişimleri sadece merkezdeki ilim adamlarının çabalarıyla sınırlı kalmamış; taşradan da gerekli desteğin geldiği olmuştur. Örneğin; Akçaabat Müftüsü Mehmet İzzet Efendi’nin, “7 Kânûn-i Evvel 1324/20 Aralık 1908” tarihli *Mir’ât-ı Meşrûtiyet* risalesi bu desteklerden birisidir. Bu risalenin “hükûmet” kısmında Mehmet İzzettin Efendi, hükûmet şekilleri üzerinde durup ve en iyi hükûmet şeklinin “hükûmet-i meşruta”

olduğunu belirttikten sonra, ayet, hadis ve tarihî olaylar eşliğinde meşrutiyetin İslam'a da uygun bir hükûmet şekli olduğu neticesine varmıştır. Meşrutiyete meşruiyet kazandırılmaya çalışılan bu risalede, "Meşveret yüzünden kimse helak olmamıştır.", "Akıllı âdemin irşad ve işaretini taleb ediniz ki, irşad olunacaksınız; zinhar onun re'y ü işaretine muhâlefet etmeyiniz.", "Bildiği bir meseleyi icabında söylemekten istinkâf ve ketm ü sükkât eyleyen, ye'v-m-i kıyamette ateş licâmıyla ilcâm olunacaktır", "İrade eylediği şey hakkında bir mer'-i Müslim ile müşâvere eden kimse, tevfiğ-i ilahîye mazhar olur da, murad ve maksuduna ümidinin fevkinde olarak nail olur.", "Her sanatta onun en iyi ehlinden istiane ediniz." gibi hadisler referans alınmıştır.<sup>101</sup>

Meşrutiyete meşruiyet kazandırma noktasında İstanbul dışından gelen bir diğer destek de Nakşî şeyhi olarak da bilinen, Hürriyet ve İtilaf Fırkası yöneticisi Konyalı Mehmet Zeynelabidin tarafından kaleme alınan *İslâmiyet ve Meşrûtiyet* (Matbaa-yı Âmire, 1912) isimli risaledir. Bu risalede, meşrutiyet yönetiminin "Şer'i Şerife" uygun olup olmadığı meselesi ele alınmakta ve risalenin hemen girişinde, meşrutiyet halka anlatılırken İslam'a uygun olduğunun bildirilmesine dikkat çekilmektedir.<sup>102</sup> Ayrıca müellif bu risalesinde, "Boynunda biatı olmayan, yani bir halifeye söz vermeyen kimse, cahiliyyet ölümüyle ölü.",<sup>103</sup> "Sizden biriniz, sultanın hükmi yürümeyen bir memlekete varırsa, herhâlde orada oturması"<sup>104</sup> "emir ve nehiyde Allah'a itaat etmeyen kimseye itaat caiz değildir.",<sup>105</sup> "Muharebenin en faziletlisi, zalim padişahın yanındaki doğru sözdür.",<sup>106</sup> "İş, ehli ve erbâbindan başkasına verildi mi, kıyameti bekleyin.",<sup>107</sup> "Siz nasıl iseniz, üzerinizdeki memur ve amirler de öyledir."<sup>108</sup> gibi, meşrutiyeti temellendirmeye ilişkin hadislerle müracaat etmiştir.

#### II. 4. 1. Kanun-ı Esasi

II. Meşrutiyetin anayasası olan Kanun-ı Esasi ile, "anayasalı bir idare ile İslam'ın kâbil-i telif olup olmadığı, şeriatın buna cevaz verip veremeyeceği" tartışması da gündeme gelmiştir.<sup>109</sup> "Bu Kanun, ruh-u milletten münbais değildir. Ale'l-umya ve ale'l-acele bir tercemedir. Bunun birtakım fıkara ruhiyyat, içtimaiyyat ve maneviyat-ı Osmâniyeye münafidir. Şeriata münafi ahkâmı ihtiva eder."<sup>110</sup> cümleleriyle özetlenebilecek anlayışların yanı sıra, meseleyi dinî referanslarla temellendirerek, Kanun-ı Esasi'nin şeriata uygun olduğunu ileri süren yaklaşımlar da mevcut olmuştur. Bu bağlamda, Kanun-ı Esasi'nin dine uygun olduğunu ortaya koymak için Nakşî tarikatına mensup Ömer Ziyâeddin Efendi, *Mir'ât-ı Kanun-ı Esasi* adlı bir risale<sup>111</sup> yazmıştır. Bu risalede, Kanun-ı Esasi'nin maddeleri Kur'an ve hadis gibi dine ilişkin birtakım öğelerle desteklenerek meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Kanun-ı Esasi'yi meşrulaştırma çabaları sadece Ömer Ziyâeddin Dağıstânî ile sınırlı kalmamış, bu amaca yönelik olarak Dergüzînîzâde Hasan Rıza b. Mu-



hammed de *Şer-i Siyâsî Şerh-i Kanun-ı Esasi* adlı bir risale kaleme almıştır. Bu risalede, *Mir'ât*'ta olduğu kadar yoğun bir dinî unsur kullanımı mevcut olmamakla birlikte, Kanun-ı Esasi'nin meşrûlaştırılması yönünde yer yer ayet, hadis ve dine ilişkin diğer kaynaklardan da faydalanılmıştır.<sup>112</sup>

#### II. 4. 2. İttihat ve Terakki Partisi

Meşrutiyetin meşru bir yönetim tarzı olduğunun halka anlatılması ve muhalif düşüncelerin etkisiz hâle getirilmesi için, başta İttihat ve Terakki Cemiyeti olmak üzere siyasi partiler programlarında, ders, konuşma veya kitap şeklinde vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermişlerdir.<sup>113</sup> Sergilemiş olduğu bu tavrından ötürü olsa gerek ki, İttihat ve Terakki Partisi de “dinî öğelerle meşrulaştırma” girişimlerinden nasibini almıştır. Örneğin;

Meşrutiyetin meşru bir yönetim tarzı olduğunun halka anlatılması ve muhalif düşüncelerin etkisiz hâle getirilmesi için, başta İttihat ve Terakki Cemiyeti olmak üzere siyasi partiler programlarında, ders, konuşma veya kitap şeklinde vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermişlerdir.

*Tasavvuf* mecmuasında, “Ümmetinden bir topluluk Allah'ın emrini ikâme ettikçe muhalifler onlara zarar veremez.”<sup>114</sup> ve “Kıyamet kopuncaya kadar ümmetinden hakka arka çıkan bir topluluk olacaktır.”<sup>115</sup> hadislerinin İttihat ve Terakki Cemiyetini anlattığı şeklinde yorumlamalar yapılmıştır. Yine, “Yüce Allah her asrın başında bu ümmet için dinlerini teccid edecek birini gönderir.”<sup>116</sup> hadisinin de “İrfân ve basiretle teemmül edilirse o cem'iyet-i mubârekenin mubeşşerât-ı âliyesinden olduğu görülür.” denilerek, İttihat ve Terakki Cemiyeti bu rivayete göre “müceddit” olarak değerlendirilmiştir.<sup>117</sup> 1314'te Mısır'da basılan *Ulemâ-yı Dîn-i İslâma Da'vet-i Şer'iyeye* adlı risalenin bilinmeyen yazarı da, İttihatçılar için dinî bir kavram olan *müceddit* kelimesini şöyle kullanmıştır: “İstilah-ı zaman üzere bunlara *Ahrar* ıtlak ediliyor. Lisan-ı şer'i Muhammedî ise bunları *Müceddidîn* unvan-ı güziniyle tebcil buyuruyor.”<sup>118</sup>

Bir başka yazıda, “*Hak Teâlâ Hazretleri bir milletin hayr u salahını irade buyurursa, umur-ı âmmesini ahyarına tevdi' eder.*” hadisi de İttihatçılar için kullanılmıştır: “Binâenaleyh, vekayi-i ahbaranın delalet-i sarihasıyla İttihat ve Terakki Fırkasının ahyâr-ı ümmetten olduğu ve bugün mukadderat-ı milleyimiz min tarafı'llâhi Teala bu fırkanın yed-i emanetine mevdu' bulunduğu ayn-ı irfan ile mulahaza edilirse, millet-i muazzama-i Osmaniyenin hayr ve salâhına irade-i ilahîyenin taalluk ettiği anlaşılır.”<sup>119</sup> Kelâmî Dergâhı şeyhi Esad Efendi de bu

hususla ilgili olarak şöyle demiştir: "...Cenâb-ı Hak ve Feyyâz-ı Mutlak hazretlerine hezaran hamd u senâlar olsun ki, 'cennet kılıçların gölgesi altındadır.'<sup>120</sup> hadis-i şerifine mâ-sadak olan ahraran-ı ümmet ve taraftaran-ı hürriyetin asar-ı besalet ve hamiyetlerini vesile ederek tebea-yı sadıka-yı Osmaniye ve millet-i muazzama-yı İslamiyeyi ilan-ı adalet ve i'la-yı liva-yı hürriyetle makrun-i ihsan ve medyun-ı vecibe-i şükran eyledi."<sup>121</sup>

"Hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet, meşrutiyet hissiyat-ı necibesi bize Avrupalılardan mı gelmiş zannedersin? Bunlar, Kur'an ile Allah tarafından gelmiş,

Bu dinî öğelerle, öncelikle iktidar sahiplerine sonsuz bir saygıda bulunma düşüncesi benimsetilerek, kurulu sistemin hiçbir şekilde bozulmaması hedeflenmektedir

Muhammed de tebliğ etmiştir"<sup>122</sup> ve *Hikmet-i Siyâsiyye* (İstanbul, 1328/1912) kitabının yazarı el-Hâc Ahmed Hamdi'nin, "Avrupalıların kendi icatları olduğunu sandıkları meşrutiyet rejimi, gerçekte şeriattın ta kendisidir."<sup>123</sup> ifadeleri, II. Meşrutiyet Dönemine damgasını vuran "varlığını dinin desteğinde bulan" dinsel meşrulaştırma yapma girişimlerinin ulaştığı noktayı göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.

#### Sonuç

Bu dinî öğelerle, öncelikle iktidar sahiplerine sonsuz bir saygıda bulunma düşüncesi benimsetilerek, kurulu sistemin hiçbir şekilde bozulmaması hedeflenmektedir. İktidar görevini yapacak ve halk da ona itaat edecektir; hatta, iktidar görevini yapmasa bile halk yine de itaat etmek zorundadır. Özveri ve itaat sadece halktan beklenmiştir. Bu da yöneticilere itaat etmenin, siyasi bir zorunluluktan öte, dinî unsurların yönlendiriciliği doğrultusunda *ilahî bir emir olarak telakki edilmesinin* bir sonucudur. Kısacası; insanlar, iradeleri kontrol altında tutabilmenin aracı olarak görmüş oldukları dinî unsurlar vasıtasıyla itaat etmeye ve emirleri yerine getirmeye teşvik edilmişlerdir. Bu durumu, *otoritenin içselleştirilmesi* şeklinde de ifade edebiliriz.

O hâlde; dinî öge ya da ifadelerin toplumsal tasavvur biçimlerindeki yeri (varlık-bilgi-değer üçgeninde) düşünülürse, bunların sosyal/toplumsal değişimler sürecinde politik dilin bir aracı olarak okunması gayet doğaldır. Toplumsal talepleri din yoluyla aşma eğilimi bir yere kadar tabii görülebilir. Ancak, din metinlerini dil, tarih ve amacından kopararak ve iktidar odaklarına yaslanarak yeni durumu meşrulaştırma girişimini veya güce yaslanarak dini kullanmayı, "dünyayı din yoluyla talep etmenin" bir türü olarak görmek gerekir.

Bütün bu anlatılanlardan sonra genel bir değerlendirme yapılacak olursa; gerek iktidara ilişkin tanımlamalarda gerek iktidar sahiplerine itaatta, gerekse iktidara bağlılığın göstergelerinden olan birlik ve beraberliğin sağlanmasında, “hem ölçüsüz hem de ifadenin ait olduğu bağlamı terk ederek anlam veren ve yorumlayan”<sup>124</sup> bir anlayışın dikkat çekici en önemli özelliği, dinî öğelerin bağlamlarını göz önünde bulundurmaksızın ortama uygun anlamlandırma yapmış olmasıdır. Bu şekilde bağlam dışı yorumlamalara başvurulmasının ise tek bir etkin sebebi olabilir: O da *politik inşayı meşrulaştırmak*. Bu çerçevede bakıldığında; *dinî öğelerin ideolojik okunmasıyla* yapılmak istenen, siyasi yapının geçerliliğini meşrulaştırma girişimidir. Vülgarize edilmiş bir ifadeyle; dinî öğeler, mevcut sosyal yapı ve düzenin sürekliliğini sağlamak ve bunu insanlara benimsetebilmek için -deyim yerindeyse- kılıktan kılığa sokulmuşlardır. Dolayısıyla böyle bir çaba ile de, otoriteye kati bir şekilde itaat edilmesini sağlayıp birlik ve beraberliğin muhafazası suretiyle sosyal düzenin korunması uğruna, insanların düşünsel hareket alanları daraltılmaya çalışılmıştır. Bütün bu meşruiyet çabalarıyla ulaşılmaya çalışılan temel hedef de *iktidarın varlığının, egemenliğinin, güvenliğinin ve sürekliliğinin teminat altına alınmasıdır*.

*Sonuç* olarak; politik inşayı meşrulaştırma sürecini hızlandırmak için başvuru kaynağı olarak müracaat edilen dinî unsurlar ve bunların “ideolojik okuma” anlamındaki yorumları; iradeleri kontrol altında tutabilmenin aracı olarak görülmüş; insanlar bunlar aracılığıyla itaat etmeye ve emirleri yerine getirmeye teşvik edilmiş; kazanılması gerekenler bunlar vesilesiyle kazanılmış; dışlanması gerekenler de yine bunların vesilesiyle dışlanmış ve belki de en önemli sonuçlarından birisi, bir yandan Türk modernleşmesi sürecinde sosyal yapıyı yeniden biçimlendirme yolunda yararlılık ve kolaylaştırıcılık yönünde en önemli malzemeyi teşkil ederken, bir yandan da toplumsal organizasyon karşısındaki aşırılıkları törpüleyebilmiş olmalarıdır. ■

<sup>1</sup>Bu makale, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din* (Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010) isimli kitabımızdan özetlenerek hazırlanmıştır.

<sup>2</sup>Fındıkoğlu, Ziyaâeddin Fahri (2003), “Tanzimat’ta İçtimâî Hayat”, *Tanzimat I*, İstanbul, 1999, s. 657. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da şudur: “Meşrûiyet kazandırmadaki zorluk, ıslahat hareketlerinin hemen her büyük aşamasının (Tanzimat ve Islahat Fermanlarının, I ve II. Meşrûiyetin ilanı vb.) fiilen gündeme gelen veya kapıyı çalan güçlü bir dış müdahalenin arkasından gelmiş olmasındadır.” bk. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, , s. 60.

<sup>3</sup>Macit, Nadim (2000), *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara, s. 28.

<sup>4</sup>Hanioğlu, M. Şükrü (1992), “Batılılaşma” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul, V, 150.

<sup>5</sup>Kara, İsmail (1994), *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, s. 37.

<sup>6</sup>Okumuş, Ejder (2005), *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, İstanbul, s. 12-13.

<sup>7</sup>Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kâfi (200, “Meşrû” mad., *TDVİA*, Ankara, XXIX, 378.

- <sup>8</sup>Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1993, s. 61.
- <sup>9</sup>Yurtseven, Yılmaz (2006), *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 24-25.
- <sup>10</sup>Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 26. Krş. Aybakan, "Meşrû", XXIX, 379; Halis Çetin, *Modernleşme ve Türkiye'de Modernleştirme Krizleri*, Ankara, 2003, s. 65, 115-116; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul, 1998, s. 133-134.
- <sup>11</sup>Çetin, *Modernleşme*, s. 10. Krş. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1995, s. 124.
- <sup>12</sup>Akyüz, Vecdi hzl. *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul, 1999, s. 131 (Huricihan İslamoğlu İnan, "Bıradar Yaşama", *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Helsinki Yurttaşlar Derneği, İstanbul, Mayıs, 1994, s. 7-25'ten naklen).
- <sup>13</sup>Kapani, Münci *Politika Bilimine Giriş*, Ankara, 1989, s. 85; Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara, 1990, s. 68.
- krş. Çetin, *Modernleşme*, s. 65,67, 117, 170.
- <sup>14</sup>Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 128. krş. Duverger, *age.*, s. 132; Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutalip Özcan, İstanbul, 1996, s. 222.
- <sup>15</sup>Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 37.
- <sup>16</sup>Eagleton, *İdeoloji*, s. 89. krş. Levent Gönenç, "Meşrûiyet Kavramı ve Anayasaların Meşrûiyeti Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2001, C. 50, Sayı: 1, s. 133.
- <sup>17</sup>Macit, Nadim (2000), *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun, s. 197.
- <sup>18</sup>Yurtseven, *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, s. 50.
- <sup>19</sup>bk. Gönenç, "Meşrûiyet Kavramı", s. 131, 133.
- <sup>20</sup>Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, 1995, s. 114.
- <sup>21</sup>Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 132.
- <sup>22</sup>Geleneksel düşüncede, özellikle teolojik dilde "devlet" kavramı kullanılmamaktadır. Bunun yerine "otorite", "iktidar" kelimeleri kullanılmakta, bütün tartışma bu kavram etrafında dönmektedir. Fakat geleneksel düşüncede kullanılan "otorite", "iktidar" kavramları, belli bir sistem ve yönetimi içeren tüm yapı için kullanılmaktadır. bk. Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 104 (dn. \*). Bazı sosyologlar da "otorite" terimini, onunla aynı anlama gelen "iktidar" terimine tercih etmektedirler. Oysa iktidar terimi, politikologların yerleşik sözlüğüne çok daha uygundur. Biz otorite terimini, çoğul halde ve iktidarı ellerinde bulunduran kişileri anlatmak üzere kullanacağız. bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 129 (dn. 1), 131.
- <sup>23</sup>bk. Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, İstanbul, 1992, s. 36-43. krş. Davut Dursun, *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul, 1992, s. 25-32; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul, 1981, s. 16.
- <sup>24</sup>Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 48.
- <sup>25</sup>Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 69-70, 141.
- <sup>26</sup>krş. M. Hayri Kırbaçoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, C. 3, Sayı: 3, Ankara, 2000, s. 123.
- <sup>27</sup>Çetin, *Modernleşme*, s. 117.
- <sup>28</sup>Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 117. Freud da *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, dinin toplumsal yönden zorunlu bir mit, siyasî rahatsızlıkları kontrol altında tutmanın vazgeçilmez aracı olma olasılığı üzerinde durur. bk. Eagleton, *İdeoloji*, s. 249.
- <sup>29</sup>Dursun, *Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, s. 47. krş. Dursun, *Din Bürokrasisi*, s. 31.
- <sup>30</sup>Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999, s. 69.

- <sup>31</sup>Rıfa'at Ali Abou el-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, Ankara, 2000, s. 81.
- <sup>32</sup>Barbier, *Din ve Siyaset*, s. 118, 120-121. krş. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 141.
- <sup>33</sup>Köktaş, M. Emin (1997), *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara, s. 14-15.
- <sup>34</sup>Barbier, *Din ve Siyaset*, s. 300-301.
- <sup>35</sup>bk. Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 169.
- <sup>36</sup>Okumuş, Ejder (2003), *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul, s. 111. krş. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 196.
- <sup>37</sup>Köktaş, *Din ve Siyaset*, s. 7.
- <sup>38</sup>Yurtseven, *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, s. 148-149.
- <sup>39</sup>Tunaya, Tarık Zafer (1996), *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, s. 7-8.
- <sup>40</sup>Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1992, I, 119.
- <sup>41</sup>Macit, *Eylem Değişim İlişkisi*, s. 218.
- <sup>42</sup>Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 11.
- <sup>43</sup>bk. Yâsincizâde Abdulvehhâb Efendi, *Hulâsatu'l-Burhân fi İtâati's-Sultân*, İstanbul, 1247, s. 13-14, 28-29.
- <sup>44</sup>bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, 96.el-İ'tisâm, 10 (VIII, 149); Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, 33.el-İmâre, 170-171 (II, 1523); Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 31.el-Fiten, 51 (IV, 504-505).
- <sup>45</sup>bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1992, IV, 335; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Beyrut, 1991, II, 81, Nu., 1760.
- <sup>46</sup>Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 13, 28.
- <sup>47</sup>bk. Ömer Ziyâeddîn Dağıştânî, *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324, s. 4-5; Ömer Ziyâeddîn Dağıştânî, *Hadîs-i Erbaîn fi Hukûk-i's-Selâtin*, İstanbul, 1326, s. 27.
- <sup>48</sup>bk. el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1990, III, 373-374, Nu., 5427; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medînetu's-Selâm*, Beyrut, t.y, II, 150, Nu., 569; Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, tahk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Beyrut, 1987, I, 307.
- <sup>49</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 6, hadis Nu., 1.
- <sup>50</sup>bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 22, 55; et-Tirmizî, 13.el-Ahkâm, 4 (III, 617).
- <sup>51</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 8, hadis Nu., 4.
- <sup>52</sup>bk. Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, İstanbul, 1286, II, 40; Alâuddin Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut, 1993, VI, 6, Nu., 14589.
- <sup>53</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 9, hadis no: 5, 6.
- <sup>54</sup>bk. Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk li İbni Asâkir*, tahk. Sekinetu'ş-Şihâbî, Dimaşk, 1990, XIII, 266.
- <sup>55</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 23, hadis Nu., 31.
- <sup>56</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 26, hadis Nu., 40.
- <sup>57</sup>bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, haz. Saïd Lehâm, Beyrut, 1989, VI, 536; XII, 220; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 443-444.
- <sup>58</sup>bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 4; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 19.el-Harâc, 19 (III, 379).
- <sup>59</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 21-22, hadis Nu., 27.
- <sup>60</sup>bk. Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, III, 75, Nu., 5564.
- <sup>61</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 22-23, hadis Nu., 29.
- <sup>62</sup>*Volkan Gazetesi (1908-1909)*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1992, Nu., 61, s. 292.

<sup>63</sup>bk. ed-Deylemî, *el-Firdevs*, I, 153.

<sup>64</sup>Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbâin*, s. 10, hadis Nu.: 7.

<sup>65</sup>Zaman zaman çeşitli devlet büyüklerinin padişahlara doğru yolu göstermek için çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Padişahlar özellikle reâyâyâ adil davranmaları hususunda uyarılmışlar ve “padişahların en büyük serveti, reâyânın hayır dualarıdır” sözü onlara sıkça hatırlatılmıştır. bk. Aybars Pamir, “Osmanlı Egemenlik Anlayışında Sened-i İttifak’ın Yeri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2004, C. 53, Sayı: 2, s. 68-69. Buna paralel olarak, ilim sahibi kişilerin devlet yöneticilerini iyiliğe çağırarak ve kötülüklerden sakındırmak amacıyla onların huzuruna çıkabileceği de belirtilmiştir. bk. Kâdî İyâz b. Müsa, *Tertîbu ’l-Medârik ve Takrîbu ’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, tahk. Ahmed Bekir Mahmûd, Beyrut, t.y., I, 207-208.

<sup>66</sup>Yâsincizâde, *Hulâsatu ’l-Burhân*, s. 12, 26-27.

<sup>67</sup>Yâsincizâde, *Hulâsatu ’l-Burhân*, s. 14-15, 29-31.

<sup>68</sup>Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 40-42.

<sup>69</sup>Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahmân el-A’zamî, Beyrut, 1983, XI, 319; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 5, 54, 111, 121; el-Buhârî, 11.el-Cum’a, 11 (I, 215); 23.el-Cenâiz, 33 (II, 79); 43.el-İstikrâz, 20 (III, 88); 49.el-İtk, 17, 19 (III, 125); Muslim, 33.el-İmâre, 20 (II, 1459); Ebû Dâvud, 19.el-Harâc, 1 (III, 342-343); et-Tirmizî, 21.el-Cihâd, 27 (IV, 208); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, tahk. Abdülğaffâr Suleymân el-Bundârî, Beyrut, 1991, V, 276, 374.

<sup>70</sup>Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 383; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 546; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 131, 409; V, 66.

<sup>71</sup>İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 542; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 82, 94, 124; el-Buhârî, 93.el-Ahkâm, 4 (VIII, 106); 95.Ahbâru’l-Âhâd, 1 (VIII, 135); Muslim, 33.el-İmâre, 39, 40 (II, 1469); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 87 (III, 93); en-Neseî, 39.el-Bey’a, 34 (VII, 160); *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, IV, 434; V, 221.

<sup>72</sup>bk. Mehmed Sâhib, “Makâm-ı Celîl-i Meşîhat-ı İslâmiyeden bilumûm nâib ve müfîtilerle kâffe-i bilâd-ı İslâmiye ulemâ ve meşâyih-ı kirâmına hitâben tastîr ve irsâl kılınan beyannâmedir”, *Sirât-ı Müstakîm*, 13 Ağustos 1325, II/51, s. 385-386.

<sup>73</sup>Milash İsmail Hakkı, *Hakikat-ı İslâm*, İstanbul, 1341-1343, s. 158-159.

<sup>74</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 297, 310; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 17.es-Siyer, 76 (II, 556); el-Buhârî, 92.el-Fiten, 2 (VIII, 87); 93.el-Ahkâm, 4 (VIII, 105); Muslim, 33.el-İmâre, 55-56 (II, 1477-1478).

<sup>75</sup>et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 7 (IV, 466).

<sup>76</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 49, 54; Muslim, 1. el-Îmân, 78-79 (I, 69).

<sup>77</sup>Milash, *Hakikat-ı İslâm*, s. 154-155.

<sup>78</sup>İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 355; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 323, 389, 485; Muslim, 53.ez-Zuhd, 1 (III, 2272); et-Tirmizî, 34.ez-Zuhd, 16 (IV, 562); İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 37.ez-Zuhd, 3 (II, 1378).

<sup>79</sup>Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 198, dn. 117 (Bekir Sıdkı Efendi, *Mevze-i Tahrîriye Nev’inden Edille-i Mukniya’ı Diniyeden Bir Nebze*, İstanbul, 1326, s. 25-26’dan naklen).

<sup>80</sup>Çelik, Ali (1996), *Hz. Peygamber’in Hadislerinde Fitne (Sebepleri, Özellikleri, Çareleri)*, İzmir, s. 89.

<sup>81</sup>İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XI, 22; XIII, 252; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 405, 409; el-Buhârî, 8.es-Salât, 88 (I, 123); 78.el-Edeb, 36 (VII, 80); Muslim, 45.el-Birr, 65 (III, 1999); et-Tirmizî, 25.el-Birr, 18 (IV, 325); en-Neseî, 23.ez-Zekât, 67 (V, 79); *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, II, 41.

<sup>82</sup>*Volkan*, nr. 87, s. 423: “*Umme’ti ke ’l-bunyâni yeşuddu ba’duhu ba’dan*” hadîs-i şerîfinin muktezây-ı âlîsince rûy-i zemînde bulunan hükûmât-ı İslâmiyye dahî hilâfet-i mukaddese-i Osmâniyyeye irtibât ve evâmîr-i şerîfesine inkiyâd ederek kâffe-i ehl-i İslâm yekvucûd olmuşlardır; bu ittihâd ve

irtibâttan hurûc eden bir kimse Cenâb-ı Zu'l-Celâl hazretlerinin seyf-i adâletine ve kahr u gazabına mazhar olacağı şübhesizdir. Çünkü siyâset-i mühimme nokta-i câmiâsından ittihâd ve ittifâk etmek, “ve lâ tenâzeû” medlûl-i şerîfince ahkâm-ı Kur’âniyyeden ma’dûddur”.

<sup>83</sup>et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 7 (IV, 466); en-Neseî, 37.Tahrîm, 6 (VII, 92).

<sup>84</sup>Suleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*; Musul, 1983, XX, 228.

<sup>85</sup>Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, ty., s. 90 (eş-Şeybânî rivâyeti); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 379.

<sup>86</sup>*Volkan*, Nu., 19, s. 81.

<sup>87</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 261, 341; V, 23-24; Muslim, 33.el-İmâre, 59 (II, 1479); Ebû Dâvud, 39.es-Sunne, 26 (V, 120).

<sup>88</sup>Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 10, 25, hadis Nu., 16.

<sup>89</sup>bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 297, 310; ed-Dârimî, 17.es-Siyer, 76 (II, 556); el-Buhârî, 92.el-Fiten, 2 (VIII, 87); 93el-Ahkâm, 4 (VIII, 105); Muslim, 33.el-İmâre, 55-56 (II, 1477-1478).

<sup>90</sup>Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 11, 25-26, hadis Nu.: 21; Ömer Ziyâeddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 17, hadis Nu.: 19.

<sup>91</sup>*Volkan*, Nu., 103, s. 501.

<sup>92</sup>Ortaylı, İlber (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, , s. 20.

<sup>93</sup>Mümtazer, Türköne (1994), *Siyâsî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, s. 78, 99, 102. Ayrıca bk. Recai Doğan, *İslamcılığın Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, Ankara, 1999, s. 12.

<sup>94</sup>Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 280.

<sup>95</sup>Hanioglu, M. Şükrü *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ty., s. 141.

<sup>96</sup>Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul, 1997, s. 192-193.

<sup>97</sup>Akgül, Mehmet (1999), *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya, s. 240.

<sup>98</sup>Said Nursi, “Lemeân-i Hakikat”, *Volkan Gazetesi (1908-1909)*, hzl. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, 1992, s. 504, Nu., 103.

<sup>99</sup>Mustafa Nakî Efendi, *Kırk Hadis yâhud İmihâl-i Siyâsî ve İctimâî*, Selanik, 1327.

<sup>100</sup>Mustafa Nakî, *Kırk Hadis*, s. 7.

<sup>101</sup>bk. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 265-289: “Taşrada Meşrûtiyet Ruhu: Akçaabat Müftüsü Mehmet İzzet Efendi ve ‘Mir’ât-ı Meşrûtiyet’ Risâlesi”.

<sup>102</sup>bk. Mehmet Zeynelabidin, *İslâmiyet ve Meşrûtiyet*, Matbaây-ı Âmire, 1912, s. 1.

<sup>103</sup>Muslim, 33.el-İmâre, 58 (II, 1478-1479).

<sup>104</sup>es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 40; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, VI, 5, Nu., 14584.

<sup>105</sup>Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 383; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 546; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 131, 409; V, 66.

<sup>106</sup>Ebû Dâvud, 36.el-Melâhim, 17 (IV, 514); et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 13 (IV, 471); İbn Mâce, 36.el-Fiten, 20 (II, 1329).

<sup>107</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 361; el-Buhârî, 3.el-İlm, 2 (I, 21).

<sup>108</sup>es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 101; Ali el-Muttakî, *Kenz*, VI, 89, nr. 14972.

<sup>109</sup>Mehmed S. Hatiboğlu, “Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti”, *İslâmiyât*, Ankara, 1999, C. 2, Sayı: 4, s. 7.

<sup>110</sup>“Kânûn-i Esâsî'nin Şeriata Mugâyereti”, *Sebîlu'r-Reşâd*, C. 15, Sayı: 377, s. 252.

<sup>111</sup>Ömer Ziyâeddin, *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324.

<sup>112</sup>Dergüzinîzâde Hasan Rıza b. Muhammed, *Şer-i Siyâsî Şerh-i Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, ty.

<sup>113</sup>Kara, *İslamcılığın Siyasal Görüşleri*, s. 88-91.

<sup>114</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 101; el-Buhârî, 3.el-İlm, 13 (I, 26).

<sup>115</sup>el-Buhârî, 96.el-İ'tisâm, 10 (VIII, 149); Muslim, 33.el-İmâre, 170-171 (II, 1523); et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 51 (IV, 504-505).

<sup>116</sup>bk. Ebû Dâvud, 36.el-Melâhim, 1 (IV, 480).

<sup>117</sup>“Hılfu'l-Fudûl ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şeriat-ı garrâ-yı İslâmiyede mazhariyet-i mâ-neviyesi”, *Tasavvuf*, 29 Rebiu'l-evvel 1329/17 Mart 1327, Nu., 2, s. 4-5.

<sup>118</sup>Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, Ankara, 1991, II/4,s. 70, 75; İsmail Kara, “Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhâlefet Yapmak/Muhâlefete Katılmak”, *Divan*, İstanbul, 1998/1, Yıl: 3, Sayı: 4, s. 7, 9, 24. Krş. İsmail Kara, “Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II: Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş”, *Dîvân*, İstanbul, 1999/2, Yıl: 4, Sayı: 7, s. 75-76.

<sup>119</sup>“Beşâyir-i mâneviye”, *Tasavvuf*, 27 Rebiu'l-âhir 1329/14 Nisan 1327, Nu., 6, s. 2.

<sup>120</sup>Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 248; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 368; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 353-354, 396, 411; el-Buhârî, 56.el-Cihâd, 22, 112 (III, 208; IV, 9); Muslim, 32.el-Cihâd, 20 (II, 1362-1363); 33,el-İmâre, 146 (II, 1511); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 89 (III, 95-96); et-Tirmizî, 20.Fedâilu'l-Cihâd, 23 (IV, 186).

<sup>121</sup> Mehmed Esad, “Makale-i Mahsûsa”, *Beyânu'l-Hak*, 2 Muharrem 1326/12 Kânûn-i Sâni 1324, I/7, s. 371-372.

<sup>122</sup>A. Hayri, “Hakikatten vaz geçemem”, *Beyânu'l-Hak*, 22 Muharrem 1329/10 Kânûni's-sâni 1326, IV/94, s. 1761.

<sup>123</sup> Berkes, Niyaz (2002), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, hzl. Ahmet Kuyaş, İstanbul, s. 432.

<sup>124</sup>Macit, *Eylem Değişim İlişkisi*, s. 223.